ÉTUDES TRADITIONNELLES

45e Année | Mars 1940 | No 243

SACREMENTS ET RITES INITIATIQUES

Nous avons constaté qu'il se produit assez souvent, dans l'esprit de certains, des confusions entre des rites d'ordre essentiellement différent, tels que les rites religieux et les rites initiatiques ; ces confusions sont dues assurément, avant tout, à une méconnaissance de la distinction des domaines auxquels ils se rapportent ; mais elles peuvent l'être aussi, en partie, aux similitudes que ces rites présentent parfois malgré tout, au moins dans leurs formes extérieures. Il faut dire aussi que, si la distinction est parfaitement nette dans certains cas, par exemple celui où il s'agit de rites proprement religieux, qui sont d'ordre exotérique par définition même, et qui par conséquent ne devraient donner lieu à aucun doute, elle peut l'être moins dans d'autres cas, comme celui d'une tradition où il n'y a pas de division en un exotérisme et un ésotérisme constituant comme deux aspects séparés, mais où il y a seulement des degrés divers de connaissance, la transition de l'un à l'autre pouvant être presque insensible, ainsi qu'il arrive notamment pour la tradition hindoue.

C'est précisément dans la tradition hindoue qu'on rencontre un des rites au sujet desquels on peut le plus légitimement se poser la question de savoir si leur caractère est

ou n'est pas initiatique ; nous voulons parler de l'*upanayana*, et ce cas mérite réellement d'être examiné avec quelque attention (1). Il faut tout d'abord, pour cela, bien comprendre ce qu'on doit entendre exactement par le terme *samskâra*, qu'on traduit assez habituellement par « sacrement » ; cette traduction nous paraît bien loin d'être satisfaisante, car, suivant une tendance trop commune chez les Occidentaux, elle affirme une identité entre des choses qui, si elles sont en effet comparables à certains égards, n'en sont pas moins très différentes au fond. Ce n'est pas, à vrai dire, le sens étymologique du mot « sacrement » lui-même qui donne lieu à cette objection, car il s'agit bien évidemment, dans tous les cas, de quelque chose de « sacré » ; ce sens est d'ailleurs beaucoup trop étendu pour qu'on puisse en tirer une notion quelque peu précise, et, si l'on s'en tenait là, n'importe quel rite pourrait indistinctement être appelé « sacrement » ; mais, en fait, ce mot est devenu inséparable de l'usage spécifiquement religieux et étroitement défini qui en est fait dans la tradition chrétienne, où il désigne quelque chose dont on ne trouve sans doute pas ailleurs l'équivalent exact. Il vaut donc beaucoup mieux se conformer à cet usage pour éviter toute équivoque, et réserver exclusivement l'appellation de « sacrements » à une certaine catégorie de rites religieux appartenant en propre à la forme traditionnelle chrétienne ; c'est alors la notion de « sacrement » qui rentrera dans celle de *samskâra* à titre de cas particulier, et non pas l'inverse ; en d'autres termes, on pourra dire que les « sacrements » chrétiens sont des *samskâras*, mais non que les *samskâras* hindous sont des « sacrements », car, suivant la logique la plus élémentaire, le nom d'un genre convient à chacune des espèces qui y sont comprises, mais, par contre, le nom d'une de ces espèces ne saurait valablement être appliqué ni à une autre espèce ni au genre tout entier.

Un *samskâra* est essentiellement un rite d' « agrégation »

1. Une question de même genre se pose aussi au sujet de l' « ordination » bouddhique ; elle a été étudiée ici même par M. A. K. Coomaraswamy.

à une communauté traditionnelle ; cette définition, comme on peut le voir immédiatement, est entièrement indépendante de la forme particulière, religieuse ou autre, que peut revêtir la tradition envisagée ; et, dans le Christianisme, cette fonction est remplie par les « sacrements », comme elle l'est ailleurs par des *samskâras* d'espèce différente. Nous devons dire cependant que le mot d' « agrégation », que nous venons d'employer, manque quelque peu de précision et même d'exactitude, et cela pour deux raisons différentes : d'abord, si l'on s'en tient rigoureusement à son sens propre, il paraît désigner le rattachement même à la tradition, et alors il ne devrait s'appliquer qu'à un rite unique, celui par lequel ce rattachement est opéré d'une façon effective, tandis qu'il y a en réalité, dans une même tradition, un certain nombre plus ou moins grand de *samskâras* ; il faut donc admettre que l' « agrégation » dont il s'agit comporte une multiplicité de degrés ou de modalités, qui généralement correspondent en quelque sorte aux phases principales de la vie d'un individu. D'autre part, ce même mot d' « agrégation » peut donner l'idée d'une relation qui reste encore extérieure en un certain sens, comme s'il s'agissait simplement de se joindre à un « groupement » ou d'adhérer à une « société », alors que ce dont il s'agit est d'un tout autre ordre et implique une assimilation qu'on pourrait dire « organique », car il y a là une véritable « transmutation » (*abhisambhava*) opérée dans les éléments subtils de l'individualité. M. Coomaraswamy a proposé, pour rendre *samskâra*, le terme d' « intégration », qui nous paraît en effet préférable à celui d' « agrégation » à ces deux points de vue, car il rend bien exactement cette idée d'assimilation, et, en outre, il est facilement compréhensible qu'une « intégration » puisse être plus ou moins complète et profonde, et que, par conséquent, elle soit susceptible de s'effectuer par degrés, ce qui rend bien compte de la multiplicité des *samskâras* à l'intérieur d'une même tradition.

Il faut remarquer qu'une « transmutation » comme celle dont nous parlions tout à l'heure a lieu en fait, non pas seule-

ment dans le cas des *samskâras*, mais aussi dans celui des rites initiatiques (*dîkshâ*) ; c'est là un des caractères que les uns et les autres ont en commun, et qui permettent de les comparer sous certains rapports, quelles que soient par ailleurs leurs différences essentielles. Il y a en effet également, dans les deux cas, transmission ou communication d'une influence spirituelle, et c'est cette influence qui, « infusée » en quelque sorte par le rite, produit dans l'individualité la « transmutation » en question ; mais il va de soi que les effets pourront en être limités à tel ou tel domaine déterminé, suivant le but propre du rite envisagé ; et c'est précisément par leur but, donc aussi par le domaine ou l'ordre de possibilités dans lequel ils opèrent, que les rites initiatiques diffèrent profondément de tous les autres.

D'autre part, la différence qui est sans doute la plus apparente extérieurement, et par conséquent celle qui devrait pouvoir être reconnue le plus facilement même par des observateurs « du dehors », c'est que les *samskâras* sont communs à tous les individus qui sont rattachés à une même tradition, c'est-à-dire en somme à tous ceux qui appartiennent à un certain « milieu » déterminé, ce qui donne à ces rites un aspect qui peut être dit plus proprement « social », tandis que, par contre, les rites initiatiques, requérant certaines « qualifications » particulières, sont toujours réservés à une élite plus ou moins restreinte. On peut se rendre compte par là de l'erreur que commettent les ethnologues et les sociologues qui, notamment en ce qui concerne les prétendues « sociétés primitives », emploient inconsidérément le terme d' « initiation », dont ils ne connaissent évidemment guère le véritable sens ni la portée réelle, pour l'appliquer à des rites auxquels ont accès, à tel ou tel moment de leur existence, tous les membres d'un peuple ou d'une tribu ; ces rites n'ont en réalité aucun caractère initiatique, mais ce sont proprement de véritables *samskâras*. Il peut d'ailleurs naturellement y avoir aussi, dans les mêmes sociétés, des rites authentiquement initiatiques, fussent-ils plus ou moins

dégénérés (et peut-être le sont-ils souvent moins qu'on ne serait tenté de le supposer) ; mais, là comme partout, ceux-là ne sont accessibles qu'à certains individus à l'exclusion des autres, ce qui, sans même examiner les choses plus au fond, devrait suffire à rendre toute confusion impossible.

Nous pouvons maintenant en venir au cas plus spécial, que nous avons mentionné au début, du rite hindou de l'*upanâyana*, c'est-à-dire de l'investiture du *pavitra* ou cordon brâhmanique, qui donne régulièrement accès à l'étude des Ecritures sacrées ; s'agit-il là d'une initiation ? La question pourrait en somme être résolue par le seul fait que ce rite est *samskâra* et non *dîkshâ*, car cela implique que, au point de vue même de la tradition hindoue, qui est évidemment celui qui doit faire autorité, il n'est pas considéré comme initiatique ; mais encore peut-on se demander pourquoi il en est ainsi, en dépit de certaines apparences qui pourraient faire penser le contraire. On sait que ce rite est réservé aux membres des trois premières castes ; mais, à vrai dire, cette restriction est inhérente à la constitution même de la société traditionnelle hindoue ; elle ne suffit donc pas pour qu'on puisse parler ici d'initiation, pas plus que, par exemple, le fait que tels ou tels rites sont réservés aux hommes à l'exclusion des femmes ou inversement ne permet par lui-même de leur attribuer un caractère initiatique (il suffit, pour s'en convaincre, de citer le cas de l'ordination chrétienne). En dehors de cette seule « qualification » que nous venons de rappeler (et que désigne proprement le terme *ârya*), nulle autre n'est requise pour l'*upanayana* ; ce rite est donc commun à tous les membres des trois premières castes sans exception, et même il constitue pour eux une obligation encore plus qu'un droit ; or ce caractère obligatoire, qui est directement lié à ce que nous avons appelé l'aspect « social » des *samskâras*, ne saurait aucunement exister dans le cas d'un rite initiatique. Un milieu social, si profondément traditionnel qu'il puisse être, ne peut imposer à aucun de ses membres, quelles que soient ses « qualifications », l'obligation d'entrer

dans une organisation initiatique ; c'est là quelque chose qui, par sa nature même, ne peut relever d'aucune contrainte plus ou moins extérieure, fût-ce même simplement la contrainte « morale » de ce qu'on est convenu d'appeler l' « opinion publique », qui d'ailleurs ne peut évidemment avoir d'autre attitude légitime que d'ignorer purement et simplement tout ce qui se rapporte à l'initiation, puisque c'est là un ordre de réalités qui, par définition, est fermé à l'ensemble de la collectivité comme telle. Pour ce qui est de l'*upanayana*, on peut dire que la caste n'est encore que « virtuelle » tant que ce rite n'est pas accompli, de telle sorte qu'il est nécessaire pour que l'individu puisse occuper une place et une fonction déterminée dans l'organisme social, car, si sa fonction doit avant tout être conforme à sa nature propre, encore faut-il, pour qu'il soit capable de la remplir valablement, que cette nature soit « réalisée » et ne reste pas à l'état de simple aptitude non développée ; il est donc parfaitement compréhensible et normal que le non-accomplissement de ce rite dans les délais prescrits entraîne une exclusion de la communauté, ou, plus exactement encore, qu'il implique en lui-même cette exclusion.

Il y a pourtant encore un point particulièrement important à considérer, car c'est peut-être celui-là surtout qui peut prêter à confusion : l'*upanayana* confère la qualité de *dwija* ou « deux fois né » ; il est donc expressément désigné comme une « seconde naissance », et l'on sait que, d'autre part, cette expression s'applique aussi en un sens très précis à l'initiation. Il est vrai que le baptême chrétien, très différent d'ailleurs de l'*upanayana* à tout autre égard, est également une « seconde naissance », et il est trop évident que ce rite n'a rien de commun avec une initiation ; mais comment se fait-il que le même terme « technique » puisse être appliqué ainsi à la fois dans l'ordre des *samskâras* (y compris les « sacrements ») et dans l'ordre initiatique ? La vérité est que la « seconde naissance », en elle-même et dans son sens tout à fait général, est proprement une régénération psychique (il faut faire bien attention, en effet, que c'est au domaine psychique qu'elle se réfère directement, et non pas au domaine spirituel, car ce serait alors une « troisième naissance ») ; mais cette régénération peut n'avoir que des effets uniquement psychiques eux-mêmes, c'est-à-dire limités à un ordre plus ou moins spécial de possibilités individuelles, ou elle peut au contraire être le point de départ d'une « réalisation » d'ordre supérieur ; c'est seulement dans ce dernier cas qu'elle aura une portée proprement initiatique, tandis que, dans le premier, elle appartient au côté plus « extérieur » des diverses formes traditionnelles, celui auquel tous participent indistinctement.

L'allusion que nous venons de faire au baptême soulève une autre question qui n'est pas sans intérêt : ce rite, à part son caractère de « seconde naissance », présente aussi dans sa forme même une ressemblance avec certains rites initiatiques ; on peut d'ailleurs remarquer que cette forme se rattache à celle des rites de purification par les éléments, qui constituent une catégorie très générale et manifestement susceptible d'application dans des domaines fort différents ; mais il est cependant possible qu'il y ait là encore autre chose à envisager. Il n'y a rien d'étonnant, en effet, à ce que des rites exotériques se modèlent en quelque sorte sur des rites ésotériques ou initiatiques ; si les degrés de l'enseignement extérieur ont pu, dans une société traditionnelle, être calqués sur ceux d'une initiation, ainsi que nous l'indiquions dernièrement, à plus forte raison une pareille « extériorisation » a-t-elle pu avoir lieu en ce qui concerne un ordre supérieur à celui-là, bien qu'encore exotérique, nous voulons dire en ce cas celui des rites religieux. En tout cela, la hiérarchie des rapports normaux est rigoureusement respectée, car, suivant ces rapports, les applications d'ordre moins élevé ou plus extérieur doivent procéder de celles qui ont un caractère plus principiel ; si donc nous considérons, pour nous en tenir à ces seuls exemples, des choses telles que la « seconde naissance » ou que la purification par les éléments, c'est leur signification initiatique qui est en réalité la première de

toutes, et leurs autres applications doivent en être dérivées plus ou moins directement, car il ne saurait y avoir, dans aucune forme traditionnelle, rien de plus principiel que l'initiation et son domaine propre, et c'est dans ce côté « intérieur » que réside véritablement l'esprit même de toute tradition.

René Guénon.

NÂMA-RÛPA

On sait que, dans la tradition hindoue, l'individualité est considérée comme constituée par l'union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d'éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa*, signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l'expression composée *nâma-rûpa*, qui comprend ainsi l'individualité tout entière. *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et *rûpa* à son côté « substantiel » ; c'est donc à peu près l'équivalent de l'εἶδος et de la ὕλη d'Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c'est au contraire *rûpa* qu'on est obligé de traduire par « forme » (1). Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

A un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* correspond aussi à la partie subtile de l'individualité, et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont

1. En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la " forme " scolastique par *form* et la " forme " au sens ordinaire par *shape* ; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individualité, jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa* ; cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma* (1). Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quelconque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du cycle annuel (*samvatsara*) (2). Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas* (3), c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut

1. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.
2. *Jaiminiya Upanishad Brâhmana*, 1, 35.
3. *Ibid.*, III, 9.

plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère suprasensible qui y est attaché même dans son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas, l'être est encore « au delà de la forme », mais il ne serait aussi « au delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état « informel » (1).

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec εἶδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l' « idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l' « archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre (2) ; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dêvas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après lequel il réalise en suite son œuvre sous une forme sensible,

1. Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d' " acte " et de " puissance " ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la " forme " et à la " matière ", qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acception plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné lieu à certaines confusions.
2. On se rappallera ici le symbolisme de la caverne de Platon.

qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l' « idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de *rûpa* (1). Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l' « idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien entendu, que l' « idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l' « idée » en elle-même correspond à l' « esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l' « âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l' « archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l' « essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considéré comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception comme des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rap-

1. Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coosmaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shrî Râmakrishna, *The Cultural Heritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

porte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l' « idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle du « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l' « œil » (ou la vue) est donc pris comme symbole de l'expérience sensible, tandis que l' « oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de l'intellect « angélique » ou intuitif (1) ; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition » (d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*) (2). Il va de soi que, en elles-mêmes, l'ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu'elles y sont ainsi mises

1. Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 17.
2. Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l' " œil de la Connaissance " dans la tradition hindoue, ou " l'œil du cœur " dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la " visibilité ", différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais " systématique ".

en rapport l'une avec l'autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l'ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s'y rapportent respectivement : la qualité auditive, se rapportant à l'éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale « que la qualité visuelle, qui se rapporte au feu ; et l'on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d'une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du *Véda* ».

René Guénon.